

INDIOS Y NACIONES DEL INDIGENISMO

Arturo Warman. Revista Nexos

I. Los indios, los otros

El indigenismo ha sido uno de los temas en que se ha centrado la discusión ideológica a lo largo de la historia de México. En gran medida, todavía lo es. Alrededor de él se ha debatido y se debate lo que en términos actuales se llama el "modelo de país", el tipo de organización política ajustado a la naturaleza de una sociedad plural, multiétnica y dependiente, que contiene más de un modo de producción articulado por otro en oposición dominante y que se ha adueñado del Estado.

Obviamente, antes de la conquista española no había indios. Había distintas naciones, diversas clases, varias áreas culturales con diferentes niveles de organización de la producción, de la sociedad y del poder político y varios estados autónomos dentro de las actuales fronteras de México. No conocemos con precisión las categorías que usaban para establecer y analizar los componentes de las distintas sociedades y las relaciones entre ellas, pero ninguna era la de indio. Esta surgió para distinguir globalmente, para agrupar de manera indiferenciada a los descendientes de los pobladores anteriores a su llegada y el indio fue una categoría social que se aplicó en todo el ámbito del sistema colonial español, con excepción de las colonias europeas. Había indios en Chiapas, Sonora, Arizona o Perú, pero no en Flandes ni en Barcelona. En ese sentido la discusión indigenista era y es ideológica, ya que se refiere a categorías sociales y a su posición relativa, no a grupos concretos.

Conforme el proyecto de sociedad colonial se fue consolidando, el concepto de indio fue adquiriendo un uso descriptivo. De categoría general pasó a adjetivo concreto casi siempre peyorativo. Los descendientes de los pobladores originales iban perdiendo a golpes la complejidad de sus sociedades: sus élites fueron aniquiladas o incorporadas, sus territorios expropiados, su poder o representación política fueron enajenados, sus religiones perseguidas; la población fue movilizadada en masa y perdió sus fronteras e identidades cuando no fue totalmente aniquilada; el espectro de la estratificación social se redujo y todos fueron pobres. Pese a todo, nunca llegaron a ser iguales, por lo que el uso tan común de indio como término descriptivo no tiene sustento objetivo preciso: es una dicción que refleja el concepto ideológico.

En el indigenismo, los indios son y han sido objeto de la discusión pero no participantes de la misma. La discusión indigenista siempre ha tenido lugar en el grupo dominante. Por tanto no me referiré aquí a los indios sino a los indigenistas y a sus proyectos para el país. Como ya se ha dicho, el indigenismo es un quehacer que se refiere a los otros y aquí se va a hablar sobre nosotros. Esto no implica que los indígenas no tengan un papel determinante, aunque subordinado, en el procesos histórico del país, sino que su intervención no se manifiesta a través del indigenismo entendido en este caso como tarea intelectual.

II. Conocer, conquistar

Muchos consideran *Las cartas de relación* escritas por Hernán Cortés como la primera literatura indigenista producida en México. *Las cartas...* contienen prácticamente todos los elementos que pueden caracterizar a la literatura de los conquistadores, obras que tienen objetivos prácticos a corto plazo y que rehuyen a la teoría. El propósito de la conquista es evidente para los autores; su modelo de país es claro y se impone por la fuerza. La descripción se refiere siempre a los indios vivos en el momento de contacto y no hay preocupación histórica; los indios están ahí y el diablo sabe de dónde vienen —en nuestra jerga se trata de la más pura "etnografía sincrónica". Los temas de la descripción están preseleccionados por los intereses del conquistador: aparecen los rasgos que ofrecen peligro, los que prometen riqueza, los que son producto del diablo y su maldad infinita, los que simplemente llamaron la atención del narrador.

La sistematización es pobre pero en cambio hay frescura y humor. Más aún, casi nunca aparece el desprecio por los indios, por los enemigos, y a veces, incluso se les agiganta. Esto aparece claramente relacionado con el objetivo práctico central de los escritos de los conquistadores: relatar los méritos personales del narrador y pedir el justo premio a sus esfuerzos y penalidades. Lo mismo en *Las cartas...* de Cortés que en *La historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo, considerada como la mejor entre las obras de los conquistadores, aparece claro este motivo principal. El libro de Bernal no pretende contribuir al triunfo de la conquista militar, ya que se escribe mucho después de terminada la contienda, sino corregir la injusta distribución del botín y de la gloria. Esto no impide que su trabajo, apoyado por una memoria prodigiosa y una modestia poco común, sea una de las fuentes más valiosas para el conocimiento de algunos aspectos de la sociedad prehispánica y del proceso de su conquista.

Con todo, la intención de los conquistadores de obtener un reconocimiento para sus esfuerzos y penurias por parte de las autoridades imperiales españolas, es, tal vez, la mejor descripción del contexto en que nace la literatura indigenista. El conquistador necesita de una legitimidad externa y escribe sobre los indios para quienes, como él, no lo son. Su obra está concebida, diseñada y escrita para ser leída fuera, en el centro de un imperio colonial.

Pero la conquista militar era sólo el principio de la relación colonial; todo lo demás estaba por hacer. Para esto no bastaban las breves y fragmentarias descripciones de los conquistadores. Se necesitaba de un conocimiento más completo sobre las sociedades nativas, de una etnografía más profunda y sistematizada. La literatura indigenista se vio enriquecida con la intervención destacada de los frailes evangelizadores de las órdenes religiosas y por la de los funcionarios del Estado, todos ellos al fin miembros de la élite y portadores de los conocimientos más avanzados de su época.

Para los frailes, el conocimiento de las culturas prehispánicas era una herramienta de trabajo, más eficaz cuanto más profunda y sistemática. Los vocabularios o diccionarios de las lenguas indias elaborados por los evangelizadores —entre los que sobresale el del idioma náhuatl elaborado por Molina¹— constituye una prueba amplia del carácter pragmático e instrumental del conocimiento sistematizado. La obra cumbre entre las producidas por los evangelizadores —y uno de los trabajos modelo de la etnografía mundial— se debe a Fray Bernardino de Sahagún: *Historia general*

de las cosas de Nueva España. Sahagún fue, de hecho, el organizador y director de un trabajo que hicieron los propios indios. Para hacer esto posible "educó" a los nativos entregándoles los instrumentos más modernos y elevados de la cultura occidental, los hizo sus colaboradores y no sus informantes. Estableció un intercambio bilateral para lograr no una mera descripción sino una comprensión profunda de algunos aspectos de la vida y la cultura prehispánicas. El rigor y la dignidad de la obra estaba asociado a una de las empresas educativas más audaces: la universidad indígena en el siglo xvi. Sahagún no fue un crítico explícito de la empresa colonial, pero su obra y su método podían servir para reforzar a una cultura en proceso de desintegración y para formar una nueva élite intelectual indígena capaz de ofrecer resistencia.

La obra de los funcionarios y burócratas estaba igualmente orientada a obtener conocimientos para facilitar el proceso de dominio. Dos trabajos fundamentales: la obra de Francisco Hernández, destacado médico de la corte española enviado a México para describir la flora nativa y aprender sus usos prácticos y medicinales y la gran encuesta llevada a cabo por instrucciones de Felipe ii, que hoy conocemos como las *Relaciones geográficas*, tal vez el mayor esfuerzo realizado por el Estado español para conocer las culturas nativas dominadas como un todo: desde las bases materiales hasta los restos culturales y las tradiciones locales.²

Los trabajos de burócratas y funcionarios civiles, al igual que los de conquistadores y evangelizadores, fueron básicamente descripciones directas de los indios vivos: estaban inmersas en el indigenismo aplicado, uno de los nombres que pueden darse al proceso al indigenismo especulativo.

III. ¿"Gente de razón y policía"?

A medida que el dominio colonial se establecía y consolidaba, la preocupación por los indios vivos y concretos perdió su urgencia y dio paso a otro tipo de reflexiones, casi todas dedicadas a discutir el problema de la legitimidad del dominio colonial y, consecuentemente, la naturaleza de la sociedad y del Estado. Se inauguró así el indigenismo ideológico.

El debate fue largo, complejo y acalorado. En él intervinieron los políticos e intelectuales más importantes del imperio español en el siglo xvi, como Vitoria, Ginés de Sepúlveda, Las Casas, Francisco Suárez, etcétera.³ Cuestionaron la naturaleza y el origen de la sociedad y se dudó casi de todo, desde la autoridad del Papa y el Emperador hasta la calidad moral de los participantes en el pleito. Las posiciones adoptadas fueron muy diversas y sólo forzando mucho los argumentos pueden agruparse en dos: una que negaba los derechos de los indios y hasta su calidad humana y la otra —que llamamos indigenista— que los afirmaba y defendía.

La discusión trataba de responder a varias preguntas esenciales, como si los indios tienen una naturaleza humana, si pese a su paganismo estaban organizados en una sociedad civil, si los títulos adquiridos previamente eran legítimos y debían ser respetados, si había un derecho natural y si éste era universal y superior a los derechos del imperio. Buena parte de estas preguntas surgieron de la obra escrita y de la acción política de Fray Bartolomé de las Casas,⁴ quien tomó y encabezó el bando indigenista. La vasta literatura "lascasiana" sigue inventando argumentos y repartiendo insultos. Parte de esta pasión centenaria puede atribuirse a las características de la obra de Las Casas: su tono furibundo y apocalíptico, su radicalismo amenazante, cierta exageración en el manejo de los datos. Pero la vigencia de Las Casas puede explicarse más ampliamente por el hecho de que sus críticas al colonialismo no

han sido resueltas hasta ahora y queda en pie el hecho de que "las gentes naturales de todas las partes y cualquiera de ellas donde habemos entrado en las indias tiene derecho adquirido de hacernos guerra justísima y barrernos de la faz de la tierra, y este derecho les durará hasta el día del juicio".⁵

Las discusiones sobre los títulos de legitimidad de la conquista abren nuevos campos para el estudio de los indios por los europeos desde el siglo xvi. La historia antigua de las naciones nativas se convierte en el tema predilecto de los frailes, y dispara entre otras muchas, las obras de Fray Juan de Torquemada, Fray Diego Durán o José de Acosta.⁶ La obra de este último pudiera usarse como la más representativa de esta corriente. En ella ya se percibe la estructura de una obra científica, culta y especulativa, presidida por la inquietud intelectual de averiguar la verdad con rigor y método. Discute con lucidez la innegable naturaleza humana de los indios y el orden y complejidad de sus sociedades antiguas, especula sobre el origen del hombre americano y defiende la unidad esencial del género humano; es un alegato por el bando del indigenismo aunque ya distante de los furros y arrebatos de Las Casas. Cuando Acosta escribió, a principios del siglo xvii, la conquista de las grandes civilizaciones americanas ya era parte de la historia. El modelo de país era un hecho y no un motivo de especulación sino de ajuste y perfeccionamiento, es decir, de desarrollo.

Por el mismo tiempo otras voces se hacían oír en la discusión indigenista a través de las obras de los descendientes de los nativos. Las obras de Alva Ixtliltxóchilt, Tezozómoc, como antes la de Chimalpahin narran la historia de los antiguos reinos y de sus dinastías gobernantes, de las que los autores eran herederos.⁷ Sus trabajos se ubican natural y evidentemente en el bando indigenista en tanto que trataban de mostrar la existencia de una sociedad civil compleja antes de la llegada de los conquistadores y procuraron establecer la legitimidad de sus gobiernos y sus títulos de dominio, cuyos privilegios se transmitían por derecho natural a su descendencia. Estos trabajos se escribieron básicamente para los conquistadores y perseguían la legitimidad en un régimen colonial, contribuyendo a fincar el pensamiento indigenista en el grupo dominante. Los descendientes de la aristocracia prehispánica trataron de distinguirse de los indios vivos para asimilarse a la gloria de los antepasados. Aun así, la publicación de estos escritos tropezó con múltiples dificultades en tanto podía significar un peligro o una molestia para el régimen colonial.

IV. Indios clásicos, criollos independientes

En el siglo xvii continuó la expansión de las fronteras coloniales en la Nueva España, que reproducía en pequeña escala las condiciones de la conquista. En Mesoamérica, la sede de las grandes organizaciones sociopolíticas precoloniales, los indios cambiaron rápidamente como consecuencia de una catástrofe demográfica que no cesó hasta mediados del siglo xvii y que redujo a la población nativa desde un 60 hasta un 90 por ciento —conforme distintos cálculos— sobre los niveles anteriores a la conquista. Las organizaciones políticas, los sistemas económicos y tecnológicos y hasta las ideologías se disolvieron por falta de sustento humano.

Esta nueva condición de dominio cristalizado se reflejó en la literatura indigenista, que perdió vigor y fuerza y sólo produjo obras de importancia a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. Al parecer entre 1650 y 1750 el modelo de país no estaba a discusión ni enfrentaba peligros mayores. Los indígenas no constituían una amenaza y la distancia entre las distintas capas

de sociedad se incrementaban. Habían surgido nuevos grupos en la sociedad, las castas que quebraban el dualismo entre indios y españoles y mediaban el conflicto. La vida parecía transcurrir en sordina. En Europa se hablaba cada vez más frecuentemente de la decadencia americana.

A partir de mediados del siglo XVIII se hizo oír la respuesta americana a través de un nuevo pensamiento indigenista, que el medio siglo se convirtió en uno de los pilares ideológicos del movimiento de independencia. Las contradicciones del indigenismo ilustrado del siglo XVIII reflejaron las del grupo que lo promovió y adoptó como ideología: los criollos, descendientes de los colonizadores nacidos en el Nuevo Mundo. Los criollos habían alcanzado la magnitud e importancia suficiente para entrar en ruta de colisión con el imperio y sus representantes. Poseían la tierra, buena parte de las minas, y controlaban las actividades productivas más importantes; los peninsulares controlaban en su beneficio la circulación e intercambio de bienes y el aparato del Estado que imponía las condiciones de un intercambio desigual. Genética y culturalmente los contendientes no estaban claramente diferenciados pero estaban en distinta posición social y económica. Los criollos convirtieron esta diferencia en oposición ideológica global y se declararon americanos como grupo distinto en su esencia y sus intereses de los de España. Para sustentar la diferencia, las élites criollas tomaron el pasado prehispánico como propio y lo convirtieron en el rasgo diacrítico, se proclamaron los herederos de la gran civilización nativa y la consideraron como su propio pasado clásico equivalente a Grecia y Roma.

Ideas como la "Atenas de Anáhuac" y la "Esparta mexicana" aparecieron, por ello, insistentemente en sus escritos. Pero, Atenas, lo mismo que Tenochtitlan, eran antecedentes paganos ajenos a la verdadera religión. En México se debatía la figura de Quetzalcóatl, que fue asimilada a la del apóstol Santo Tomás, con lo que el pasado precolonial adquirió legitimidad desde el punto de vista religioso: los nativos eran desde antes de la llegada de los españoles conversos a la verdadera fe. Este argumento se llevó más lejos todavía por Fray Servando Teresa de Mier, quien lo usó para declarar ilegítima la conquista y natural la independencia.⁸

Hasta cierto punto, la preocupación indigenista era la culminación de una tradición "científica" criolla que progresaba desde finales del siglo xvii, con figuras como la de Sigüenza y Góngora. El rigor analítico y lógico usado para la descripción de la naturaleza americana por intelectuales tan destacados como Alzate fue trasladado por estudiosos como Eguren y Francisco Javier Clavijero al estudio de la historia. La obra de este último, *Historia antigua de México* escrita en el exilio para contradecir la opinión europea sobre la decadencia americana, es ilustrativa de esta corriente. En ella la naturaleza americana, los grupos y sus capacidades intelectuales son comparados, favorablemente con las de Europa para concluir, de manera implícita pero clara, lo injusto e inhumano del dominio metropolitano sobre las colonias.

Otro desarrollo del indigenismo criollo es el que resume la compleja figura de Fray Servando Teresa de Mier, activista de larga y polémica trayectoria. En el activismo político se percibe con mayor claridad cómo, una vez constituida la República Mexicana, el indigenismo fue paulatinamente sustituido por el patriotismo nacional. Nacionalismo e indigenismo se separaron claramente en la primera mitad del siglo xix. El primero adoptó la plataforma liberal emanada del industrialismo, individualista y elitista, y cada vez más clara y expresamente en contra de los indios vivos, a quienes se atribuyó el rezago del país, su falta de prosperidad, su inestabilidad política: ninguna nación moderna podía progresar a partir de un contingente humano como el indio vivo.

V. Destino manifiesto: La extinción

El primer medio siglo de vida independiente puede contarse como una lucha entre los grupos dominantes por formular e imponer un nuevo modelo de país. En ninguna de las alternativas que ofrecieron las élites criollas había lugar para los grupos indígenas como tales: su destino manifiesto era la extinción. El indio fue afiliado al pasado y sustraído del futuro. Se les concedió una historia clausurada.

Los pensadores y políticos liberales, como José María Luis Mora, manifestaron repetidamente su desprecio por el pasado indígena y colonial. El rompimiento con el pasado y con el presente que lo representaba, les parecía una necesidad, un prerequisite para construir un país moderno y liberal, fincado en individuos cultos, libres y soberanos, sujetos evidentes del progreso y de la democracia. Para sus oponentes, los conservadores, el futuro del país estaba arraigado en el pasado, en la tradición católica hispánica sembrada en la época colonial. Según Lucas Alamán, el más lúcido representante de esta corriente, el modelo del país requería de un Estado fuerte, autocrático, e intervencionista, capaz de arrastrar al resto de la sociedad por el camino de la industrialización.⁹

Lo mismo para los liberales que para los conservadores, los indios eran una categoría amplia, pobremente definida pero obvia, que incluía a la mayor parte de la población de México. El contenido más frecuente de la definición de indio era "racial", floja combinación que tomaba en cuenta el color de la piel, la distribución y la textura del pelo, y rasgos puramente culturales definidos por contraste: lo importante era el calzón como opuesto al pantalón; la diferencia entre los distintos tipos de calzón era intrascendente. A estos aspectos formales se juntaban otros de tipo social: ser pobre o parecerlo mucho, ser analfabeto, hablar mal el español o usar dialectos "incultos" o pelados.

Pero el "problema indio" era el problema del país y su prioridad no se discutía tanto como la manera de enfrentarlo. El programa liberal se impuso finalmente a lo largo del siglo XIX y fue elevado a mandato constitucional en 1857. Por él, las corporaciones indígenas fueron privadas del derecho a la propiedad territorial que debió convertirse en propiedad privada. De hecho, no sólo se les expropiaba la tierra sino toda forma de organización política, estructuradas a partir de la comunidad como poseedora de la tierra. Los indios se lanzaron a la rebelión en defensa de la comunidad que significaba tierra y representación política.¹⁰ Muchas rebeliones fueron derrotadas y reprimidas; otras más fueron incorporadas por distintos bandos en los diez años de guerra civil que siguieron a la promulgación de las leyes de la reforma. Otras persistieron de manera intermitente durante el porfiriato, confusa síntesis entre los modelos en pugna ya que era económica y autocrático y dictatorial en lo político.

Durante esta etapa, en que el problema indígena de México se consideraba resuelto desde el punto de vista del Estado, el pensamiento indigenista se separa en dos vertientes: el activismo político y el ejercicio académico, con pocos puntos de contacto entre sí. En el terreno del activismo político, el problema del indio dejó de ser sustantivo para convertirse en el adjetivo más dramático de otros temas de discusión: la propiedad sobre la tierra, la pobreza, los salarios, la violencia de las autoridades y la falta de libertad. Para los críticos y opositores del porfiriato, el problema indígena apareció siempre como parte de la problemática nacional o como su expresión más clara y dolorosa. Por lo demás, esta tendencia a incorporar los problemas del indio a los

problemas sociales del país, que mucho tenía que ver con la amplia e imprecisa definición del indio, ya había aparecido claramente desde la primera mitad del siglo xix. Cuando se discutía la constitución liberal, unos cuantos de sus partidarios, entre ellos Ponciano Arriaga, habían expresado su desacuerdo con la desamortización de las comunidades en función de la situación real de los indígenas. Su advertencia no fue atendida. Paradójicamente, el régimen del emperador Maximiliano expidió una ley agraria que no sólo suspendía la desamortización sino que ordenaba restituciones y dotaciones en favor de las comunidades. Obviamente su aplicación no se llevó a efecto. Esta reacción de los conservadores debe mucho a Francisco Pimentel, quien no sólo colocó al indio en el contexto de los problemas sociales del país, sino que los hizo sinónimos. A él se debe una de las pocas obras escritas en la segunda mitad del siglo xix dedicadas al problema indígena de su tiempo y que ofrece un proyecto para el país desde esa perspectiva.¹¹

Por su parte, la vertiente académica se desligó del presente y enfocó su interés en el indio del pasado en un esfuerzo por lograr "una imagen real de un pueblo muerto" según la afortunada expresión de Luis Villoro, Orozco y Berra, en su *Historia antigua y de la conquista de México* (1880), ha sido considerado como el más claro exponente de esta corriente, a la que también podrían asimilarse los nombres de José Fernando Ramírez, Joaquín García Icazbalceta, Alfredo Chavero y Paso y Troncoso. Su obra de recopilación y ordenamiento de las fuentes y documentos escritos fue monumental y constituye uno de los trabajos académicos más importantes sobre el pasado de México. Sin embargo, de él no se desprende una interpretación novedosa ni mucho menos un proyecto nuevo para el país. Por el contrario, de manera implícita o explícita contribuye a legitimar, por la historia y por las leyes universales y fatales de la evolución, el proyecto porfirista dominante, que a través de la modernización burguesa realizaba los destinos de la historia.

En la primera década del siglo xx, Nicolás León, desde el Museo Nacional, inició la elaboración y enseñanza de una etnografía "científica" presidido por criterios rigurosos pero sin desprender del enfoque de que el indio vivo constituía en lo fundamental una supervivencia del pasado. En 1910 esta visión se consagró institucionalmente al establecerse en México la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas, en la que participaron Franz Boas, Eduard Seler y Manuel Gamio, el fundador en muchos aspectos de la antropología mexicana del siglo xx.

También en la primera década del siglo xx, Andrés Molina Enríquez realizó un esfuerzo por integrar las corrientes académicas y políticas del indigenismo mexicano del siglo xix. En su obra *Los grandes problemas nacionales*, agrupa dentro de un mismo esquema las contradicciones entre las razas y las clases sociales. De hecho, identificó a los grupos raciales como clases: los indios como la más baja, los extranjeros y criollos como la más alta y los mestizos como el sector intermedio.

En nuestros términos, ni raza ni clase son conceptos rigurosos en la obra de Molina Enríquez, pero la intención de su aplicación tiene pretensión científica. El libro, sin embargo, busca también convencer, agitar y criticar. La combinación representó la aparición de un modelo de país derivado del indigenismo para sustituir el programa caduco del porfiriato. También fue un síntoma de la crisis del sistema que poco después expresarían las armas de una "bola" revolucionaria.

VI. "Indio serás, más indio afortunado"

La revolución reabrió el debate nacional sobre el modelo de país posible y el indigenismo participó en él. Sin embargo, cada vez lo hizo más desde posiciones marginales: los indios fueron perdiendo importancia y prioridad entre los problemas del país. De manera gradual, la definición del indio fue radicalmente modificada por los indigenistas en el siglo xx. Todavía en los primeros años posteriores a la revolución, la idea del indio como raza biológica estaba vigente y fue central en el proyecto de país de José Vasconcelos, quien vio en la fusión racial, en la integración de la "raza cósmica", el camino para un desarrollo propio y acelerado por el sendero de occidente y de la hispanidad.¹²

Manuel Gamio, el primer mexicano graduado en antropología, consideró la raza, la herencia biológica, como uno de los elementos definitorios de indio, pero la integró en un concepto mayor: el de cultura, definido por la antropología como la suma global de las creencias y prácticas de un grupo humano. En su obra temprana sobre *La población del Valle de Teotihuacan* (1922), Gamio realizó un esfuerzo por establecer cuantitativamente quiénes son indios por la práctica de rasgos diagnosticados de la cultura. Los rasgos cuantificados fueron pocos y habían sido seleccionados con arbitrariedad, por lo que el intento propició una reedificación de la cultura que ignoraba la interacción y la función entre los rasgos. Aún así, la idea de definir al indio por su cultura fue ganando adeptos, sobre todo entre quienes estaban ligados a la antropología.

La nueva definición del indio no cambió el programa general de incorporarlo a la nación. Para Gamio, la tarea prioritaria era la construcción de una nación moderna y homogénea, pero al concebir al indio de manera compleja propuso que la acción destinada a transformarlo fuera múltiple, gradual, educativa y no coercitiva.¹³ Desde la época de Gamio, el indigenismo se concibió como una tarea de Estado en función de las necesidades e intereses nacionales. Los indios, por su bajo nivel evolutivo, eran materia inerte, objeto de manipulación infinita conforme a dictados superiores; nunca se pensó que pudieran tener un programa propio y diferente al del Estado.

En la década de los treinta se propuso fuzamente una alternativa distinta que implicaba un cambio importante en el modelo de país. Esta posición recogió los análisis marxistas y la teoría de las nacionalidades formulada por Stalin, que planteaban que el desarrollo evolutivo de los pueblos podía acelerarse mediante el fortalecimiento de sus tendencias a constituir nacionalidades propias.¹⁴

Sin embargo, para 1940, fecha en que se celebra el primer Congreso Indigenista Interamericano en Pátzcuaro, la definición cultural del indio se había impuesto claramente. La idea de la raza como constitutiva de la cultura no estaba descartada, pero se daba importancia a otros aspectos como la lengua, el vestido, las costumbres y algunas instituciones y formas de organización social. Evidentemente, entre más criterios se incorporaban a la definición del indio menos gente se ajustaba a ella y los indios se iban disolviendo como problema general del país. Si los verdaderos indios eran tan pocos y se concentraban en las regiones más inhóspitas, pobres y aisladas, tan lejos de la civilización, su influencia sobre el programa de industrialización y modernización, que el Estado se planteaba como prioritario, no podía ser definitiva. La atención del indio adquirió dimensiones morales y pudo delegarse en un grupo de especialistas que se concebían como una nueva variedad de apóstoles al servicio del Estado. Indigenismo y antropología se convirtieron en sinónimos y ambos pasaron a ocupar un lugar secundario y alejado de los centros de poder.

El indigenismo, por primera vez, había sido desplazado y quedaba fuera de la discusión del modelo del país.

Contribuyó a fortalecer esta situación la aceptación de que, conforme a la definición culturista, no había un indio sino muchas variedades de indios diferentes que estaban aislados entre sí. El trabajo de investigación empírico de los indigenistas se había encaminado a describir grupos particulares y pequeños, en función de lo que tenían de original y diferente. En esta orientación ejerció una influencia decisiva el particularismo ateorico de la antropología norteamericana de ese tiempo, sobre todo si se toma en cuenta que los estudios etnográficos más profundos y rigurosos sobre México se debían a antropólogos norteamericanos y que no se estaban formando profesionales en nuestro país.

La disolución del indio como problema nacional en la década de los cuarentas puede verse de otra forma. A partir de la reforma agraria, de la consolidación del Estado nacional, de la estabilidad política, de la expropiación del petróleo, en fin, de los logros revolucionarios, se crearon las condiciones para que un grupo de la sociedad alcanzara la magnitud y la cohesión necesarias para emprender un programa de industrialización dependiente y capaz de propiciar la acumulación acelerada de capital. Desde un punto de vista funcional, la nación estaba constituida: entre 1940 y 1964, el programa de crecimiento acelerado y a cualquier precio del capitalismo dependiente, progreso rompiendo todas las barreras. El indigenismo, paralelamente, decreció. Desapareció el Departamento de Asuntos Indígenas, similar al de Asuntos Agrarios y equivalente a la de una Secretaría de Estado y fue sustituido por una dirección en la Secretaría de Educación Pública, por el Instituto Nacional Indigenista. Este, en sus primeros veintidós años de existencia apenas logró establecer once centros coordinadores, dotados con presupuestos bajos y personal escaso, mal pagado y poco calificado. Muchos apóstoles devinieron en burócratas amargados. Fueron años de pobreza material para el indigenismo. También lo fueron en el campo de la reflexión teórica. Parafraseando a Aguirre Beltrán, el indigenismo pasó de la teoría a la administración.

La definición del indio fue ajustada por Alfonso Caso, la figura dominante en el indigenismo de esos años, para servir de base a la técnica de la incorporación. El criterio cultural quedó reducido en la nueva definición a un mero instrumento para la clasificación de rasgos culturales aislados conforme a su origen histórico. Así, comer maíz y usar la coa eran rasgos culturales indios, pero en virtud del mestizaje no se podía atribuir su práctica sólo a los indios. Luego, el criterio cultural cosificado no bastaba para clasificar al indio y fue adicionado con otros tres: las características somáticas raciales, el lenguaje, que quedó separado de la cultura, y el más importante, el psicológico, en el sentido de identificarse subjetivamente con los valores de una comunidad indígena. El indio, para Caso, estaba condenado irremisiblemente a la extinción por las leyes de la historia.¹⁵ La transformación de la cultura comunitaria de los indios era el camino más adecuado, económico, científico y hasta humanista para el cumplimiento del sino fatal; de hecho, era el único camino.

El dictado se cumplió y de los censos desaparecieron o mermaron los hablantes de las lenguas indígenas, que constituían el único criterio práctico para mostrar los avances del proceso de incorporación. La lingüística práctica y descriptiva, realizada básicamente por los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano, se sumó con entusiasmo a la atomización conceptual del indio, mostrando que las

lenguas indígenas estaban fragmentadas en múltiples dialectos ininteligibles entre sí; curiosamente entre menos indios hay, son más los idiomas que hablan como en una nueva torre de Babel.

Pero aún en la época del crecimiento estable y acelerado del capitalismo industrial dependiente surgió en el indigenismo una corriente teórica y vigorosa que no se conformó con una técnica sino que buscó una metodología arraigada en una concepción amplia de la sociedad. Julio de la Fuente y, sobre todo, Gonzalo Aguirre Beltrán, formularon un camino alternativo a la incorporación individual o comunitaria a través de la teoría de la integración regional que sirvió de sustento doctrinal la acción de los centros coordinadores.

Los criterios económicos y sociales que Caso minimizaba, adquieren gran importancia en la concepción del problema indio y se combinan con una concepción amplia de la cultura en la obra de Aguirre. Para él, el desarrollo de las culturas indígenas sólo será posible en la medida que las regiones indias se transformen integralmente incluyendo a los ladinos o mestizos asentados en ellas. La región intercultural es concebida como un sistema ligado por relaciones de dominio entre ladinos e indios; la contradicción simbiótica entre ellos sólo puede superarse en el conjunto. La desintegración del indio es consecuencia de condiciones reales, razón por la cual no puede simplemente integrarse a lo existente sino que debe integrarse a una sociedad diferente que haya destruido las instituciones feudales heredadas de la Colonia y adoptado las relaciones modernas de tipo capitalista. La integración gradual del indio, en términos de Aguirre, es un programa para la transformación de las áreas menos evolucionadas del país para consolidar a México como nación moderna y progresista. Para Aguirre, la labor indigenista consiste en generalizar la etapa superior representada por el México industrial, urbano, racional y moderno, el verdadero crisol de la nacionalidad. Aguirre Beltrán no formula un proyecto para el país pero trata de rescatar y de actualizar el de los pioneros, los pensadores de la revolución mexicana para reestructurar los segmentos rezagados de la sociedad y construir así una nacionalidad fuerte.

A partir de 1965, el programa de crecimiento acelerado del sector capitalista dependiente tropieza con límites severos. El crecimiento del sector "moderno" de la economía no sólo no había absorbido a los sectores "atrasados" sino que los había multiplicado y empobrecido. El sacrificio de las mayorías para aportar capital que se acumulara y reprodujera en beneficio de las minorías dominantes se hizo cada vez más riguroso y se perdió la esperanza de que la riqueza se derramara por arriba. Pese al saqueo de los recursos naturales del mitológico cuerno de la abundancia, el país era cada día más pobre y más dependiente de los países ricos y neocolonialistas. Las estructuras políticas rígidas y autoritarias se mantenían por la represión y la violencia. El fracaso del programa desarrollista dejó al desnudo una crisis brutal.

El indigenismo desarrollista, una derivación secundaria del proyecto nacional, también fracasó y sus fundamentos, ya para entonces dogmatizados, emergieron como falsos. El aislamiento de los indios se contradujo con la observación empírica de su participación en el mercado y de su explotación en beneficio del sistema dominante. Su cultura no había permanecido estática como supervivencia del pasado pero tampoco se "nacionalizó". Las tecnologías atrasadas no pudieron ser sustituidas con ventaja por las técnicas "modernas" impuestas desde fuera (que acabaron, con frecuencia, en fracasos muy costosos). Resultó que los indios tampoco eran tan diferentes entre sí, sólo que las semejanzas no aparecieron en los rasgos culturales aislados sino en el hecho de compartir una misma posición estructural y relaciones semejantes

con otros grupos de la sociedad. Esto planteó el problema indio bajo una nueva luz. Su posición no se derivaba de su atraso evolutivo sino de su opresión por los sectores dominantes: no eran un rezago de la barbarie prehispánica ni del feudalismo colonial sino un resultado complejo de la modernización dependiente. Se trataba de definir al indio a partir de su posición social y no de su raza ni de su cultura.

Nuevas generaciones de antropólogos se lanzaron desde distintas posiciones teóricas a la crítica del indigenismo previo. Pablo González Casanova planteó el colonialismo interno que reproduce dentro del país las relaciones entre metrópolis y colonias, y Rodolfo Stavenhagen exploró las relaciones entre clase, colonialismo y aculturación. Guillermo Bonfil, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera, Enrique Valencia y el que esto escribe intentaron denunciar las fallas y el carácter colonial de la antropología mexicana.¹⁷ Antropólogos latinoamericanos reunidos en Barbados, lanzaron la acusación de genocidio y etnocidio de los indios. En una segunda reunión, 1977, a la que asistieron líderes indígenas, los antropólogos reiteraron sus posiciones y trataron de formular un programa.

André Gunder Frank defendió una antropología de la liberación y Ricardo Pozas incursionó en el problema de los indios y las clases sociales. Aguirre Beltrán, incansable, ha respondido a todos en defensa del indigenismo integrador mexicano repartiendo leña en contra de los agresores y a veces también de los agredidos.¹⁸ El debate ha ocupado muchos foros y muchos nombres se han agregado a él. Parece claro que el indigenismo está sometido a crítica y revisión.

Entre los críticos, que parten de enfoques diferentes y hasta irreductibles, no hay identidad. Con calidad muy diversa su argumentación no ha rebasado la etapa de la denuncia global de las posiciones anteriores sin lograr articular una interpretación coherente y capaz de sugerir alternativas diferentes. Peor todavía, no han logrado superar la discusión puramente ideológica, a veces verbalista, y no han ofrecido investigaciones novedosas con planteamientos teóricos concretos y metodologías adecuadas. Evidentemente, la discusión se ha empantanado y se vuelve retórica y reiterativa. El impulso se ha frenado y corre el riesgo de disolverse en polémicas argumentativas y teológicas que se desenvuelven en el terreno puramente académico.

Aún así, los argumentos esenciales de la crítica al indigenismo previo y oficializado abren una puerta para el replanteamiento radical del pensar y quehacer del pensamiento crítico sobre el indio, al colocarlo otra vez en la perspectiva de los problemas centrales de la sociedad global. La discusión indigenista actual no debe hacer del indio ni su sujeto ni su objeto, sino el hilo conductor para analizar al conjunto de nuestra sociedad a partir de sus contradicciones más crudas y profundas. El intento, como tantas aventuras puramente intelectuales, puede frustrarse fácilmente si no se liga a procesos sociales concretos.

Por otra parte, algunas voces indígenas, todavía débiles y con frecuencia mediatizadas, exigen participación en la discusión que sobre ellos se realiza. De estas voces dependerá el futuro del indigenismo. No es posible concebir un futuro para el pensamiento indigenista sin la participación de los indios. Tal vez entonces el indigenismo dejará de serlo.

Notas

Nota general:

Este ensayo no constituye un resumen histórico del indigenismo mexicano, sino un esfuerzo para establecer e interpretar las que yo considero sus tendencias más importantes. Obviamente son muchos los autores que se omiten que los que se mencionan. Los que nombro los considero como los que mejor expresan una tendencia aunque ellos mismos no la hayan desarrollado con amplitud. Los autores mencionados no se analizan por su obra íntegra sino por su posición respecto de un problema específico. Este ensayo representa algunos complementos y acaso algunas rectificaciones respecto a otro que escribí hace tiempo ("Todos santos y todos difuntos; crítica histórica de la antropología mexicana" en Warman *et al*, *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Editorial Nuestro Tiempo, 1970). Creo que entre los dos hay una continuidad y que en el fondo mi juicio sobre mi propia disciplina no ha cambiado: estoy mucho menos orgulloso que preocupado por ella.

1 Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1944.

2 Francisco Hernández, *Historia natural de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1959; Howard F. Clin, "The *Relaciones Geográficas* of the Spanish Indies. 1677-1648", en el volumen 12 del *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press.

3 Véase Silvio A. Zavala, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, México, Editorial Porrúa, 1971; y Lewis Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo*, México SepSetentas, 1974.

4 Véase Fray Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951.

5 Fray Bartolomé de las Casas, "Memorial al Consejo de India", en *Historia Sociedad*, núm. 5, 1966.

6 Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, México, Editorial Porrúa, 1969; Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, Editora Nacional, México, 1967; Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las indias*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962.

7 Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, Editora Nacional, México, 1965; Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*; Editorial Leyenda, México, 1944; Francisco de San Antonio Muñón Chimalpahin, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

8 Véase Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México, México, 1950; y David A. Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, SepSetentas, México, 1973.

(9) Para Mora, véase Branding, *ibid*; Lucas Alamán, *Historia de México*, José Mariano de Lara, México, 1849-1852.

10 Véase Jean Meyer, *Problemas campesinos y revueltas agrarias (1821-1910)*, SepSetentas, México, 1973.

11 Francisco Pimentel, *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena en México y medios para remediarla*, México, 1864.

12 Véase José Vasconcelos, *La raza cósmica; misión de la raza iberoamericana*, México, 1925; y Gonzalo Aguirre Beltrán, "Oposición de raza y cultura en el pensamiento antropológico mexicano", en Aguirre Beltrán, *Obra polémica*, sep-inah, México.

13 Manuel Gamio, *Forjando Patria*, Editorial Porrúa, México, 1960.

14 Gonzalo Aguirre Beltrán, "Introducción", en Vicente Lombardo Toledano, *El problema del indio*, SepSetentas, México, 1974.

15 Alfonso Caso, *La comunidad indígena*, SepSetentas, México, 1971.

16 Entre otras, Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1967.

17 Pablo González Casanova, *La democracia en México*, Editorial Era, México, 1969; Rodolfo Stavenhagen, *Las clases sociales agrarias*, Siglo xxi Editores, México, 1969; Arturo Warman *et al*, *De eso que llaman antropología mexicana*, Editorial Nuestro Tiempo, México, 1970.

18 André Gunder Frank, "Comment", en *Current Anthropology*, ix, 1968. Véase también André Gunder Frank, *Sobre el problema indígena*, saenah, México, 1971 (mimeo); Ricardo e Isabel Pozas, *Los indios y las clases sociales de México*, Siglo xxi Editores, México, 1971; Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra polémica*, sep-inah, México, 1975.



Información disponible en el sitio ARCHIVO CHILE, Web del Centro Estudios "Miguel Enríquez", CEME: <http://www.archivo-chile.com>

Si tienes documentación o información relacionada con este tema u otros del sitio, agradecemos la envíes para publicarla. (Documentos, testimonios, discursos, declaraciones, tesis, relatos caídos, información prensa, actividades de organizaciones sociales, fotos, afiches, grabaciones, etc.) Envía a: archivochileceme@yahoo.com

NOTA: El portal del CEME es un archivo histórico, social y político básicamente de Chile. No persigue ningún fin de lucro. La versión electrónica de documentos se provee únicamente con fines de información y preferentemente educativo culturales. Cualquier reproducción destinada a otros fines deberá obtener los permisos que correspondan, porque los documentos incluidos en el portal son de propiedad intelectual de sus autores o editores. Los contenidos de cada fuente, son de responsabilidad de sus respectivos autores.

© CEME web productions 2005

